KÖPRÜLÜ
246
ASIM





وكترجيح

الترجيح بلا مرجح يجوز عند المتكلمين

اذا كان بمعنى الاختيار بلا داع واما اذا كان بمعنى التخصيص

بلا مخصص والايجاد بلا موجد فلا يجوز

خذوا الجبل خذوا الجبل وانكانه

بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم

١١١٥

بسم الله الرحمن الرحيم واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم

خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته ۝ وكمال صفاته ۝ المتقدس
في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته ۝
والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته ۝ وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته ۝

وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام ۝ واساس
عقايد الاسلام ۝ هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بعلم الكلام ۝ المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام ۝ وان المختصر المسمى بالعقايد
للامام الهمام ۝ قدوة علماء الاسلام ۝ نجم الملة والدين

عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام ۝ يشتمل من هذا
الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد ۝ في ضمن فصول ۝ هي
للدين قواعد واصول ۝ واثناء نصوص ۝ هي لليقين ۝
جواهر وفصوص ۝ مع غاية من التنقيح والتهذيب ۝ ونهاية
من حسن التنظيم والترتيب ۝ فحاولت ان اشرحه
شرحا يفصل مجملاته ۝ ويبين معضلاته ۝ وينشر مطوياته
ويظهر مكنوناته ۝ مع توجيه الكلام في تنقيح ۝ وتنبيه على
المرام ۝ في توضيح ۝ وتحقيق للمسايل ۝ غب تقرير ۝ وتدقيق
للدلايل ۝ اثر تحرير ۝ وتفسير للمقاصد ۝ بعد تمهيد ۝ وتكثير
للفوائد ۝ مع تجريد ۝ طاويا كشح المقال ۝ عن الاطالة ۝
والاملال ۝ ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد ۝ الاطناب

والاخلال بما هو البعد عن سبيل الرشاد والمسؤول لنيل النعمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه

ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية

بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام
باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان
مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا
حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم
بخلق القران ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق
عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا
ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم

خلافا

خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين و
والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما
عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة
لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة
وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب
العقايد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل
عن مجلس الحسن البصري رحمه الله عليه بتقرير ان مرتكب

قوله حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن روي ان مأمون
الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه
ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها فاجاب اكثر العلماء
على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا اخيرا فالتفت الى قولهم وهددوا بالقتل و
عظمت المصيبة ولم يقف من علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل و
محمد بن نوح فقيدا وحملا الى المأمون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة وبقي
اسم بلده جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع
اخاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى
غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على القول الحق فاطلقه
ثم ندم على ضربه واشتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي ثمانية اعوام
وكسور باشهر ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل
العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت
القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب
والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب
السلف من حواشي الحسن چلبي على شرح المواقف

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تع ونفي الصفات القديمة عنه
ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير
من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال
الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما
تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث
صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار
والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال
الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن

بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح
لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يا رب
لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار فماذا يقول الرب
فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن
تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة
ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت
الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا
من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم
جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات

وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة
هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم
الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز
بالسعادات الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من
الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن
تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض
فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور
المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما
كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود

الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات
ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان
والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله
الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق
من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق
الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق
الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء

هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة
وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية
والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد انّ ما نعتقده
حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والسماء والارض امور موجودة في
نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا

الكلام

الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل الثابت
ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا
يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث
انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من
حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي
بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين
بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة

ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر
حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات
باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها
تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا ف
جوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث
وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا
ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم
جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبو
بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما
انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق
فالنفي حقيقة من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق

على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى
الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات
وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها
الى دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها
ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب
الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء
في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد
الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت

به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او ليحترقوا

وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا

معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه

اشتقت السفسطة كما اشتق الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة

واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت

هي به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا

كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير

اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض

فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم

التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا تقايض

لا تقايض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات

من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على

الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم

مقابل للظن للخلق اى للمخلوق من الملك والانس والجن

بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة

الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء

ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق

والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان

قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها ثابتة بخلقه

وايجاده من غير تأثير للحاسة والعقل والخبر والسبب

الظاهري كالنار للاحراق وهو العقل لا غير وانما الحواس

والاخبار الالات وطرق في الادراك والسبب المفضي الى العلم في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر

الصادق جعلوه سببا اخر ولما لم يثبت عندهم كون الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها

وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا يتم
دلائلها على الأصول الإسلامية السمع وهي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الأصوات
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ
بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند ذلك
والبصر وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين
تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان إلى العينين يدرك
بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة
مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين

الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
إلى العصب المذكور واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن
يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها أي من الحواس
الخمس توقف أي تطلع على ما وضعت هي أي تلك الحاسة
له يعني أن الله تعالى قد خلق كلًا من الحواس لإدراك أشياء
مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز

ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله
تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليست
الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً او لا
تطابقه فيكون كاذباً فالصدق والكذب على هذا من اوصاف
الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به
ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع
او لا تطابق الواقع فيكونان من صفات المخبر فمن هاهنا

يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها
خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر
سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي لا يجوز
العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير
شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية
وهي يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب
وان كان ابعد فهنا امران الاول ان المتواتر موجب للعلم
وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة
وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل

به ضروريا وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود
بتأبيد دين موسى فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد
كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات
لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية

كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته
بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم
والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من
ادعى انه رسول الله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في
الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم

بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم
لذاته قولا آخر فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو
العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق اما كونه
موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده
تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها
قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال
واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم

والعلم الثابت به اي بخبر الرسول عليه السلام يضاهي اي
يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات
والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك
فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا
لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما
يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا
الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او
تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد
فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول
فان قيل اذا كان متواترا او مسموعا من في الرسول

الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا
قلنا العلم الضروري في المتواترات هو العلم بكونه خبر
الرسول لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي
المسموع من في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو
ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام
والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم
منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في نوعين

بل قد يكون خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم
زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا
للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من
جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا
جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة

غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
وقيل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضاً وانما
صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الالهيات بناءً على كثرة
الاختلافات وتناقض الآراء والجواب ان ذلك
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل
مفيداً للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل
ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة
للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون
فاسداً او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع
فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان
نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان
العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء و
واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح
مقرون بشرائطه مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة

تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم
الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير
احتياج الى الفكر فهو ضروري كالعلم بان كل شيء
اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
والاعظم لا يتوقف على شيء اصلا ومن توقف
فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت منه
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا
من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها
دخانا او من المعلول الى العلة كما اذا رأى دخانا
فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم

التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي
اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في
الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو
ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه
الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي
ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار
واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي
ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد
يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر في دليل فمن هاهنا جعل بعضهم العلم

العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بـ
مباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا
اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في
كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده و
تغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه
بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه
واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق
ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل
نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر

بتفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق
الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند
اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من
اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان
مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض
من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس

سببا لحصول به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام
على الغير و الا فلا شك انه قد يحصل به و قد ورد
القول به في الخبر و قد حكى عن كثير من السلف و اما
خبر الواحد العدل و تقليد المجتهد فقد يفيدان الظن و
الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكانه
اراد بالعلم ما لا يشملهما و الا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة و العالم اي ما سوى الله من الموجودات
مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام و عالم الاعراض
و عالم النبات و عالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها
ليست عينها بجميع اجزائه من السموات و ما

فيها و الارض و ما عليها محدث اي مخرج من العدم
الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة
حيث ذهبوا الى قدم السموات و الارض بموادها
و صورها و اشكالها و قدم العناصر بموادها و صو
رها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم
اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى
الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار
الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم
اعيان و اعراض لانه ان قام بذاته فعين و الا
فعرض و كل منهما حادث لما سنبين و لم يتعرض
له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر

كيف وهو مقصور على السائل دون الدليل فالاعيان
ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز
بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي
محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان
وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا
ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء
بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه

قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا
والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات الباري تعالى عز اسمه وهو اي ماله
قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو
الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من
ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة
وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى
يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على ما شاء بل هو
نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل
يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فقال البعض

انه يكفي وقال الآخر انه لا يكفي احتج الاولون بانه يقال
لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من
الجسم الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية
لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر
لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال
جسم الشيء اذا عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام
في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر
يعني الجزء الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل هو الجوهر
احترازا عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا
في الجوهر يعني الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال

ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني
الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من
الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء
انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها
خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند
المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما
لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا
منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة
الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني

والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا
لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه
الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا
فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا
للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا
يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس
حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم
انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة
لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل
وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات

لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء
اصلا وانما هو العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به
والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما
ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف فلهذا مال الامام
الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل
لهذا الخلاف ثمرة ام لا قلنا نعم له ثمرة وهي ان في اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة
مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم
ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة
المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل يقوم بغيره

بأن يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص
الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن
تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في
بعض الاعراض النسبية و يحدث في الاجسام والجواهر
قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات
الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد والبياض
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبقية بالتركيب
والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة
والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة
والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب

التركيب انواع لا تحصى والروايح وانواعها كثيرة
وليس لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا
الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم
اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول
الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في
اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده
اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب

القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
انتهى وامّا الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيكون الاعيان
حادثة امّا المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة و
السكون وهما حادثان امّا عدم الخلو عنهما فلان
الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان
لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر
فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين
والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل
يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن

في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في
الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها
الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال
حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها
ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو
قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه
يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن
الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث

في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل
على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول
والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة و
والجواب عنه ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده
من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين
في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث
جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه
ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات
من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب

والجواب عنه ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا
بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحادث
فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركات
بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب عنه انه لا
وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم

المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان
كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي والجواب عنه ان الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ
فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان
المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم
هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون
وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو
كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان

ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع
ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب من هذا ما يقال
ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ
لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ
لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير
افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو
اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو
ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى
علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لا
ستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا
عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة وهو مطلوب

طلب اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم وجوده تمام التسلسل من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق فسمع التسلسل

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان يفرض
من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد
مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل
الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية
والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص
كالزائد وهو محال وان لم يكن بازاء كل جزء من
الاولى واحد من الثانية فقد وجد في الاولى ما لا
يوجد بازائه شيء من الثانية فينقطع الثانية وتتناهى
ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية
الا بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا

التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد
النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احدهما من
الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية
مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر
لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال

والواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله

تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو
امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة
زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين
بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع
الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو من امارة الحدوث
والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم
يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر
وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير

من غير تمانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن
لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود
التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد
بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد
لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد
امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا

ار دليلهما افيلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي اه قلت عدم حصول المراد انما كان عجزا لو لزم ان يقول المعتزلة بعجز الرب
لقولهم بان طاعة الفاسق مراده ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاء فهم لا يقولون بالتخلف
عنها واما المشية التفويضية فلا عجز بالتخلف عنها مثل ان يقول العبد لك اريد منك كذا ولا اجبرك عليه
قال المولى الخيالي فلا يرد ... بحيث ... قوله تحل تامل وجه التامل هو معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر
العام وقوله فلا يلزم الموجب واجبا وكذا لا يلزم المنفعل واجبا
انقص من الحيوانات التي لها افعال ...

قوله المتوحد جلال ذاته التوحيد افراد الله تعالى عن الشريك قال شيخنا جار الله الجلال الصفات الثبوتية ويقال
للصفات السلبية نعوت الاكرام وقال بعض اهل العصر صفات الجلال الصفات كما ان الصفات الثبوتية صفات
الجمال والاكرام والكمال وذلك لان صفات الجلال صفات القهر والقهر يستفاد من السلب من حيث هو سلب
كما ان اللطف لمستفاد من الايجاد من حيث هو ايجاد بناء على ان الوجود خير والعدم شر قلت وكلامه هذا منخرط
في سلك بيان المناسبة للاثبات للامر الثاني لغوا بالكمال او اصطلاحيا بالاسند لال واعلم ان في خطبته براعة
الاستهلال وهي براعة المطلع وهذه البراعة هي احدى المحسنات الثلاث التي ينبغي التانق فيها وانما كان
المطلع كذلك لانه اول قارع للسمع فاذا كان كذلك كان بمكان ومكانة من القبول وقد قيل ان المخترع للنوع
البراعة المتكلم به اولا هو ابن الاصبع في كتابه المحرر وقيل ان المخترع له هو السكاكي والحق عندي ان المخترع لبراعة
الاستهلال هو الاول والمخترع لبراعة الاختتام هو السكاكي وان كان كل واحدة من البراعتين ربما استعملت
من الاخرى والامر في ذلك سهل قوله وكمال صفاته الكمال ما يكون حصوله اولى من لا حصوله قال بعض اهل
العصر اعلم ان المتكلمين لا يطلقون الصفة الا على الوجودي ويسمون السلبيات نعوتا فيجعلون العلم صفة
والمعنى نعتا قلت وفي كلامه بحث وصوابه انهم يسمون السلبيات نعوتا والصفات يطلقونها على ما هو
اعم من ذلك فيكون كل نعت صفة وليس كل صفة نعتا فبينهما عموم وخصوص مطلقا والصفة اعم مطلقا
والنعت اخص مطلقا وعلى هذا ينبغي الاضافات تحت مطلق الصفات بخلاف
ما عبر به من حواشي ابن جماعة على الشرح

تعالى لو كان فيهما الهة ...
امكن التمانع لامكـ ...
زيد والاخر سكونه ...
وكذا تعلق الارادة ...
بل بان المراد بن و ...
القدر ان او لا فيلزم ...
والامكان لا فيه من ...
مستلزم لامكان التمانع ...
محالا وهذا تفصيل ...
بقدر على مخالفة الاخر لزم ...
وبما ذكرنا يندفع ما يقال ...

... غير ممكن
... اد تبين كان
... وله تعالى لو كان
... لازمة عادية
... جارية بوجود
... يشير اليه
... ذا الفساد
... فجز والتعدد
... ان اريد
... النصوص
... فيكون ممكنا

لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم
تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما التمانع
في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع
لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم
ان اريد به عدم التكون بالامكان فان قيل مقتضى
كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول
فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل
اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على

على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما
في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من
هذا القبيل وقد تشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخبط القديم بهذا تصريح بما علم التزاما اذ
الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ
لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة
حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام
في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم ذهب على ان
القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا
استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل

تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين
كالامام حميد الدين الضرير ومن تابعه تصريح بان
الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا
على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم
يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا
بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية
والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وانه غير جائز
عندهم فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعو

الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف
للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم
بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة
بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي
الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب
فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من
القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد الاسلامية وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع اشتماله على

من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا
يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها
نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا الشرع
بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى
محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا
لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه
تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره

تبعيته

قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده قال الكمال ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زائد في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر

تبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده
وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء
استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من
حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم
يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني وان القيام اختصاص الناعت بالمنعوت
كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام في
كل آن ومشاهدة بقاؤها بتجدد الامثال ليس بابعد
من ذلك في الاعراض ثم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هناك شيء
هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة

تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بها القائم بذاته والموجود لا في

موضوع فانما يمتنع اطلاقها على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصورا اي ذي صورة وشكل مثل

صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص
الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات
واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي
حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني تفسير لقوله
ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي
ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك
من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى
باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها
متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي بالمجانسة

بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو اي من اي جنس
هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول
مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم
والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج
والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه
المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او
بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه
عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان
قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا

قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد كما
ذكرنا والدليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل
على عدم التحيز فهو لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم
الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي
الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او فيكون متجزيا
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل
ولا غيرهما لانهما اما حدود او اطراف للامكنة او
نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا
يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد
يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

والله تعالى منزه عنه واعلم ان ما ذكره في التنزيهات
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح
في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا
على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان
بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة
والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه
عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها
من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه
لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا

اجسم امن بخوه ذلك وان الواجب تعالى لو تركب فاجزاؤه
اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب
اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على
جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع
الاضداد او على بعضها فهي مستوية الاقدام في افادة
المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر
الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا
بخلاف مثل العلم والقدرة لانهما من صفات الكمال
تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان
لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما

زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال
هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح
وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا عنه في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا
للعالم في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا
متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على
غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق

الا المسلم او بأول بناء وبلات صحيحة على ما اختاره
المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً بضبع القاصرين
سلوكاً للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر
واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر
فلان شيئاً من الموجودات لا يسد مسده في شيء
من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة
وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا
مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود
وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان

زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجوداً وصفة
وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد
فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد
صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد تنتفي
المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة ان اهل
اللغة لا يمتنعون من القول بان زيداً مثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله
الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة في جميع الوجوه
فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل

واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت
الوزن وعدد الحبات والقلابة والرخاوة واللفظ
انه لا مخالفة لان مراد الاشعري من المماثلة المساواة
في جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا
ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك
الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع
الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا
يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض
والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع
ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول
القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما

كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على
اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه
لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل
مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حي الى
غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد
على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان
صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق
له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة
له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد

له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما
ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته
لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في
العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات
لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية
ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله
علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا
ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع
في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه
حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة
به زائدة عليه ام لا وكذا جميع الصفات وانكره الفلاسفة

الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى
ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات
قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات والجواب عنه ما سبق من
ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات
ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة
لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى قائمة بذاته ضرورة
انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة

من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون
الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته
نعم ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات
ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة
لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء
بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء
فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي
لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين

عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر
القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي
الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن
وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل
من ذات الله تعالى الى بدن عيسى ع فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين
والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض
جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور

النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات قديمة لا ذوات وصفات وان لا يجترا
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته بل
يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها
اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من
قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني
انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها
فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما
بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم
الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن

ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق
القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها
قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا
المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات
والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها
وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين
وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات
للعينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي العينية صريحا
جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحا جمع
بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الاخر
فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة

لان المراد بامكان الانفكاك من الجانبين في الوجود الخارجي فلا يمكن الانفكاك بين الذات والصفات لان كلاهما ازلية
لا يتصور وجود احدهما بدون الآخر سح

قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك
بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا
يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض
الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه
اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف
الصفات المحدثة فانه قيام الذات بدون تلك

تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كما ذكره
المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالغيرية صحة
الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع
عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض
كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بلا
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد
لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين
الصفة والذات للقطع بجواز وجود الجزء بدون
الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة
بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا

يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع
وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبرة وامتناع الانفكاك ح ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع
القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم
يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا

لم يريدوا بهذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل
ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل
متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة
مع المعلول بل بين الغيرين لان الغيرين من الاسماء الاضافية
ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم
انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط
الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب
المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان
انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل

العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم
والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان
كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل
به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فيه
ذلك جميع المعتزلة وعدّ ذلك من جهالته وذلك لان
العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده
مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه
من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان
يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه وهي اي صفات الازلية العلم وهي صفة

ازلية ينكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة
وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة
وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق
بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك
ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق
تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات
قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية
وهما عبارتان عن صفة قديمة في الحي توجب تخصيص

احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع
وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة
والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا
ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر
به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات
ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة
ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ
الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق ما هو
تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق

التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة
وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى
صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما
يزعم الاشعري من انها اضافات وصفات
الافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك
لان من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير
العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده
قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره

ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في
نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي
كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات
ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع
والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان
في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة

الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض
التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة
له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام
ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث
ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة
له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها
اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء
البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون
انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على
الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من

جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وههنا
اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية
للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات
اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما
يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام
النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي
التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيان
بان لا يدبر في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك
فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضدهما اعني

السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه
مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي
والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة و
وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر
والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات
لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل
على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وعند
وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل

اليه لانه حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل
النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف
هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض
لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور
ومنهي عنه سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم
نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال
وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور
به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا لتحصيله

لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل
ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا
ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه
عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان
ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما
يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام
الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى
لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات

والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلاً او عناداً
واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على
اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً
على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم
المسئلة بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف بيننا
وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا
فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت

بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم
ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تعالى فتعين الكلام النفسي القديم
واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من
صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف
والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعاً
فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في
المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى
متكلماً ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح

المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير
بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا
لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له
والله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا
في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب بقوله وهو اي القران الذي هو كلام
الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اي باشكال الكتابة
وصور الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ

بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة
مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك
ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة
والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل
ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر
باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في
الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي

ثم يرد عليه ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المس والتنصيف انه لا تمسك للمعتزلة بان القران مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال فدافع بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق
القران بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتامل ولا تغفل حسن حلبي

على ما في الاذهان فهو على ما في الاعيان فحيث
يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا
القران غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في
الخارج وحيث يوصف القران بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المسموعة
المنطوقة كما في قولنا قرأت نصف القران او
المخيلة كما في قولنا حفظت القران او الاشكال
المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القران
ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون
المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في
المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما

قوله خص باسم الكليم قيل عليه لم خص وان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سمع صوتا بلا واسطة الكتاب والملك كما يدل عليه قصة المعراج
قلنا حاصل جوابه من ان هذا السبب لاطلاق اسم الكليم واختصاصه ولا يلزم اطلاقه على كل شخص وجد فيه هذا السبب
لانه ليس بتام لتوقفه على اختيار الفاعل قريمي

اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة
على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو
صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان
يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني
وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله
تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت
علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على
كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المفصل

الى السور والايات كلام الله تعالى والاجماع على
خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة
مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف
المفصل الى السور والايات اذ لا معنى لمعارضة
الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى
الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي
الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى
الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة

في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
غير موضوع للنظم المؤلف بل ان معناه الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ
به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا
نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين
الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم
ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه
بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى
شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم
النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة

للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد
التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من
غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب
انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة
وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان
من سمع كلامه تعالى سمعه من غير ترتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن
يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم

بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت
اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش
مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له
وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان
يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية بوجوه

الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق
فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول
الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق
الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان
حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال
ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد
واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث
والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث

لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم
به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في
استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين
على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية
مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه
وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا
ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ
التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص
احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار
الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم
ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل فى وقت وجوده
على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا
والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم
من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا

تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
والاستغناء فى تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان
تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده
به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال
من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول
بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث
ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث
بالذات على ما يقوله الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا

بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا
الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب
اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على
حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين
الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على
من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى فانهم انما يقولون
بحدوثها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم مكونه

مكونة بالغير والحاصل انا لا نم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وانا وزانه معه وزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية
لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو
كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع ما يقال من ان الضرب عرض مستحيل
البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف

فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى مع وجود
المفعول وهو غير المكوَّن عندنا لأن الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل
مع المأكول ولانه لو كان نفس المكوَّن لزم ان
يكون المكوَّن مكوِّنا مخلوقا بنفسه ضرورة انه
مكوَّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما
مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق
تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من
غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا
لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا
يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا

هذا خلف وان لا يكون الله مكوِّنا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكوِّن الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكوَّن لا يكون قائما بذات
الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان
يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين
من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة
على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا

لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين
عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبّر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو اعتبار
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول فليس
امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان
مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن ليلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس للماهية في الخارج تحقق
ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا
اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل

بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما
متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن
البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات
مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق
القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا واذا
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو
ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات

المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا
يكاد يتناهى وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية
ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه
تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب
ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير
ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصيات
التعلقات والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة
بذاته كرر ذلك تحقيقا لاثبات صفة قديمة

قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه
وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية
من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان
ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرناه
الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده
على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه
قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا

بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
العلة التامة الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف
التام بالبصر وهو بمعنى ادراك الشيء كما هو بحاسة
البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا
العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في
الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه
لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك
مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن
ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل

اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي
تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما
الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل
للعدم في العلية فتعين الوجود المطلق وهو مشترك
بين الصانع وغيره فيصح ان يرى الله من حيث
تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا

قوله هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان الوجود علة للرؤية لزم ان يجوز رؤية هذه المذكورات مرئيا وكذا الملك والجن والروح فاجاب بقوله وكذا يصح شرح

ومن خواص الواجب ما نفاه وكذا يصح ان يرى
سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح
وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق
في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على
امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية
فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي
علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي
ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء
عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز

قوله ثم لا يجوز جواب لقوله والواحد النوعي اه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجواهر والتعرض لاشتراك الصحة بينهما والاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن خيالي

لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما
نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك
وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر
على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر
فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعني
بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان
يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض
من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني ان موسى عم
قد سأل عن الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن
ممكنا لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبالا

يجوز أو سفهاً أو عبثاً وطلباً للمحال والأنبياء عليهم السلام
منزهون عن ذلك وأن الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق
بالممكن ممكن لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء أصلاً من
التقادير الممكنة وقد اعترض من وجوه أقواها أن سؤال
موسى عليه السلام كان لأجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه
هو وبأنا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
الجبل حال تحركه وهو محال وأجيب بأن كلاً من ذلك
خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على أن القوم

القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام إن الرؤية
ممتنعة وإن كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى
بالامتناع وأياً ما كان فالسؤال عبثاً والاستقرار
حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما
المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة بالنقل ورد به
الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار
الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى
ربها ناظرة وأما السنة فقوله عليه السلام إنكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه
أحد وعشرون من أكابر الصحابة وأما الإجماع فهو
أن الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة

وان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم
ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم
واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة
بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب
ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى
لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع
وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس
الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على

على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان
جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه
سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله
تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات
قوله تع لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون
الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب
العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه
على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالاية على

جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها
كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما
التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة
الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه
تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات
الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم
في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عم عن ذلك

ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا
ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم في ان النبي عليه
السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف
في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع
مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى
خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون من اطلاق
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع

ونحو ذلك وعين رأي الجبائي واتباعه ان معنى الكل
واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على
اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان
العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة
ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد
يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر
افعاله واما اذا تأمل في حركات اعضائه في المشي
والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك

تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك
فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله
تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو
الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق
الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات
مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل
شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق

لكن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا
لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد
خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا
نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى
وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة
كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا
يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى
الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ
ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى
قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا
شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت

واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي
وحركة المرتعش بان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب
ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب
والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء
الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد
لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب
والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده
او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض

وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته
قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا
يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين
وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة
احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء
به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء
بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء
انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد

تحديده كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع
وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب
او عقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما
مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما
فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح

تبيحه بخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب
القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال
العباد على خلاف ارادته وهذا شنيع جداً حكي
عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني
مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال
ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك
ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا
اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد
الجبار الهمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده
الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني فلما رأى ه

رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال
الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما
يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفره
غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر
به وقد يكون مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها
علم الله تعالى او لانه لا يسئل عما يفعل الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره
بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات
وباب التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد
افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون

عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا
فعل للعبد اصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجماد
لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل
لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه
لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب
استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد
والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام
وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه
والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما

كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما ان يتعلقا بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد
يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون
فعله الاختياري واجباً او ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار
قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
لا منافٍ وايضاً منقوض بافعال البارئ تعالى فان قيل
لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجداً
لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى

مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور
الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في
قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان
ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في
التفصي عن هذا المضيق بان الله تعالى خالق والعبد
كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك
خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة

الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا
القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من
ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل
العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من
القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب
مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراده
فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات
الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد
كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة

وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا
لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف
امر الى شيئين بجهتين مختلفين كالارض يكون ملكا
لله تعالى بجهة التخليق وللعبد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة التخليق والى
العبد بجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا
سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من
الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق
الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب

الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي من
افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل
والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون
متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى
اي ارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون
متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس
برضاء الله لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية
والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا

يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل

خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي
علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة
وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب
الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد
فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل
الشر خلق الله قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة
فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً

عرضاً وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة
عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر
من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء
الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال
فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم
ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة
التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها
من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة
فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة

بقاء الاعراض فانهم قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة
الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة
بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض
فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة
الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان
كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة
حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى
لانتفاء شرطه او لوجود مانع ويجب في الثانية لتمام

الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في
الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه
ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبنية على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق
زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما
معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل
الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان
الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد
دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف
العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا

الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح
تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو
سلامة الاسباب الآلة لكنه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على
هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة فلا نم استحالة تكليف

تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان
يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل
حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة
للضدين عند ابي حنيفة رح حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي
بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق
وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر
على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع
باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل
الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل
الايمان لا محالة فان اجيب بكون المراد ان القدرة

وإن صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا
يكون الا معه حتى انما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة
المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة
المتعلقة به واما نفس القدرة فقد يكون متعلقة بالضدين
قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل
ولا تكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله
تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في وسعه متفق عليه
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله

تعالى انبؤني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى
حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل التكليف
بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في
الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما
لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم تحقيقا بمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب
كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع
كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واخباره بعدم وقوعه
وحلها انا لا نم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض

وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يفرض له الامتناع بالغير
والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير
الا يرى ان الله تعالى لما علم انه اوجد العالم بقدرته واختياره
فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما
بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك
ليصح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما
اشبهه كالموت عقيب القتل فكل ذلك مخلوق الله تعالى

تعالى لما مر ان الخالق هو الله تعالى وحده وكل الممكنات مستندة
اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل
لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد
ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب
حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر
وليست مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله لا صنع
للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما
يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق
فلا استحالة من العبد واما الاكتساب فلا استحالة لاكتسابه
ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم

حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله

الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله

تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد

على ما علمه من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون

ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث

الواردة في ان بعض الطاعات تزيد العمر وبانه لو كان

ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا

قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب

عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة

لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره

سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة

الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة

وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي

لارتكابه المنهي عنه وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه

الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان

لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع

للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت

وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على

انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما

زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت فانه لو لم يقتل

لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة

ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته

وانطفاء حرارة الغريزية بين وآجالاً اخترامية بحسب
الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك يكون حلالاً وقد يكون حراماً
وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى
الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة
الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك وتارة بما لا
يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لكن يلزم على
الاول انه لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين
ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً ومبنى
هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى
الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق

الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستنداً الى الله
تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب
ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي
رزق نفسه حلالاً كان او حراماً لحصول التغذي بهما جميعاً ولا
يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه
لان ما قدره الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع
ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل
من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة الى انه ليس المراد
بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالاً او تسميته ضالاً اذ لا

معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى
النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تستند الى القرآن
وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام
ثم المذكور في كلام الشارح ان الهداية عندنا خلق الاهتداء
ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله
عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم
الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء

والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح فليس ذلك بواجب
على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا
والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية
وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان
امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل اذ فعل
بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان سؤال العصمة
والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى
لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى
تركها ولما بقي بقدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد
شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل
اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان

يخفى والاكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف
الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم
وغاية متشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة
القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل
وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب
وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل
او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض

ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد
الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر
بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة
الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون
تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان
عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر احق
وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو
شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض
ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص

قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال
الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
وقال النبي عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول
الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما
دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد وقال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر
الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او
حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا

هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم
يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه
مح والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او
بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم
وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب
او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والمأكول
في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان
لم نطلع عليه ومن تأمل في عجايب ملكه وملكوته وغرايب
قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة
واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا

والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر
وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها
امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة
فتكون الكل ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا
واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى
قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا
دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا
يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا
منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما
هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء
المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول
بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد
في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه
مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا
وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن

الثاني مخلوقا من اجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي
مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا
دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن
بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا او لا
والوزن حق لقوله تعا والوزن يومئذ الحق والميزان
عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن
ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان
امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم
كون افعال الله تعا معللة بالاغراض لعل

في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم
يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم
حق لقوله تعا ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله
تعا واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله
عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره
فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره
بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعا سترتها
عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيؤتى كتاب

حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على
الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء
وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث
فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم
ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل
فيه اقدام اهل النار وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور
عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان
الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله

ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير
ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات
والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر
من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها
كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي
عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان
الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء

واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل
اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في
العدول عن الظاهرة فان عورض بمثل قوله تعالى تلك
الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم
فقصة آدم عم تبقى سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا
موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى اكلها
دائم لكن اللازم بط لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما
المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله
وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم

لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم
فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته
بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة
العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا
المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء
وذهب الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو
قول بط مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه
شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلف الروايات

فيها فروى ابن عمر رض انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رض اكل
الربوا وزاد علي رض السرقة وشرب الخمر وقيل كل
ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه
وقيل كل ما كان توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل
معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها
فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية والحق انهما اسمان
اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت
الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي

فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه
وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر
خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه
الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد
الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او
كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال
والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع

بق ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم
كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو
ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان
الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي
ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك والثاني
الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على
العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين

من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات
من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك
لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان
الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول
الخوارج او منافق وهو مذهب الحسن البصري فاخذنا بالمتفق
عليه وتركنا المختلف فيه فقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا
منافق ولا كافر والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون

بالطلاق الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه
السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقال عليه السلام لا ايمان
لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة
كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه
في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد
على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل
الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن
حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت الخوارج

الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر لقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله عليه
السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبان العذاب
مختص بالكافر لقوله تعالى ان العذاب على من كذب
وتولى وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع
المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خارج عما انعقد
عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى لا يغفر ان

يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل
يجوز عقلاً او لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلاً وانما
علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلاً لان
قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية
في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلاً فلا يحتمل
العفو ورفع الغرامة وايضاً الكافر يعتقده حقاً ولا
يطلب له عفواً ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضاً
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف
سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافاً للمعتزلة
وفي تقرير بيان الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته

نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة
والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة
وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل
على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في
العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال
الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال

الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن
عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات
الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجراً ويجوز العقاب
على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة او لا لدخولها
تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكقوله تعالى
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها انما يكون للسؤال
والمجازات الى غير ذلك من الايات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر
لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله

لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع
الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما
تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو
عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان
ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق
عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن استحلال
والاستحلال كفر لما فيه من امارة التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار

او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا
للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز
لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما
كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان
يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان
تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه

انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت
المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل
العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب
والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر
مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب

اي المفهوم من الكلام على طريقين الاول المفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يفهم عنه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبرة عند البعض كالشافعي دون البعض الآخر كالحنفية

وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة
المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب
العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان
يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل
بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات تجري ولقوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من

اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية على ان
العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من
اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا وذهب بعض المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد
فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا
من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع
وكذا صاحب الكبائر بلا توبة لوجهين الاول انه يستحق
العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام

بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفاه
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة
على الخلود لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب
ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من
تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته
من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل
كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة

الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن
كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام
كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وبالباء كما
في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى
الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وهو معنى
التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان
ان العلم اما تصور او تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان الايمان هو التصديق يلزم ان يكون المصدق بما جاء به النبي عليه السلام مع ذلك يسجد للصنم مؤمنا والاجماع على خلافه وجوابه ان اطلاق اسم الكافر عليه شرعي

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه
من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما
اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام واقر
به وسلمه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او
سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام
على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من
عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه

كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان
التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا
الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار
به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا
والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق
كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول
انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم
يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما
لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار

مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر
الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله
تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا

شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن
اكثر اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه
السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء
في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع
لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم
احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق
للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقر
باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان

وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمناً لغة ويجري عليه احكام
الايمان ظاهراً وانما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين
الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان
من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل
على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضاً الاجماع
منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه عنه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان
مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان
مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار
الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد

تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة
الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضاً جعل الايمان شرط
صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع
اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضاً اثبات الايمان لمن
ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤ
اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه

ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات
ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو
رأى المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق في المقام الثاني
ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص لما مر من انه التصديق
القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه
زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على
حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رح انهم كانوا امنوا في الجملة ثم

ثم ياتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور
في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل
الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته
فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله
انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد
الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا
يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد

زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه
يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال
من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا
قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان
وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع
ان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام
ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي فبقي ههنا بحث
آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو
المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا

يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان
من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم
فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر

حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً
وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال
الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين ثم
وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع
نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب
وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار
يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً
واختيارياً ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم

يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً
ولا بأس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله
للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم
يكون لانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار
وما هو الا من علامات التكذيب والانكار والايمان
والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق
على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم

وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق بالله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام

بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا

رسول الله وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق
والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه اذا كان
للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور
الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن
والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرء عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا
قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن
للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف

من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك
انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من افعاله
المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل
ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك
انا زاهد متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى ان
الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن
الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك
هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية الله
ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن
ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة

والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات
على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان
والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه
بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله
عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من
شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد
قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى والشقي
قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من
صفات الله تعالى لان الاسعاد تكوين السعادة

والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله
تعالى ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله لا قطع بحصوله في
الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من
الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي
الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة

وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من
الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين
ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته و
وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى
رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان
بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد
واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور

الدين والدنيا فانه قد خلق الجنة والنار واعد فيهما
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول
الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل
وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول
والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا منها
ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي
واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم
وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر

بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على
وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد
بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى
الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه
وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا
الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل كذلك يحصل
للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان
الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز

التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان
جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا هنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
القطعى كالحس ولا يقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة
من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح فى العلم
الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة بمعنى انه
لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم عليه السلام
وآخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عم فبالكتاب الدال
على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمانه نبى
آخر فهو بالوحى لا غير وكذلك السنة والاجماع فانكار نبوته

على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة واما دعوى النبوة
فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه
كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا
عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى
خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة
بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان
بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله
تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا
لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو
شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من

من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني
ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة
علي رضـ وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان
تفاصيلها آحادا فهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل
ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من
احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه
بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن
فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع
اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه

الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين
سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه
ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك
الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين
لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم
مكارم الاخلاق الجميل واكمل كثيرا من الناس في الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح
واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة
والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه
وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه
مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه

آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع
محمدا عليه الصلوة والسلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي
ولا نصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه
افضل وامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة
الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة
وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية
فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ولا يؤمن ~~من الكذب~~ في ذكر العدد ان يدخل فيهم من

ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير
اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا
اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما
يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض
الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويحتمل مخالفة
الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من
الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله
لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين
عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين

صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب
خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة
اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم
عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل
الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور
خلافا للحشوية وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا
عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن
المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا

كله بعد الوحي واما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة
عن اتباعها فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على
الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان
منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة
وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة الآية

الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك
تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه
السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على
كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله
تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك
نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات
الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود
ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى
بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس

عليه لعنة الله تع وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء
منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان
في صفة الملائكة في باب العبادات ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم
تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان
لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا
يعظان ويعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا
تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله
كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده وكلها كلام الله تع وهو واحد وانما التعدد

التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا
الاعتبار كان الافضل هو القران ثم التورية ثم الانجيل
ثم الزبور كما ان القران كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته
افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب الثلثة
قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها

والمعراج لرسول الله تع في اليقظة بشخصه الى السماء

ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور
حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام

على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل واحد
منها ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها
فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
كان في المنام على ما روي عن المعاوية انه سئل عن
المعراج فقال كان رؤيا صالحة وروي عن عائشة انها
انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج فقد
قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة
للناس واجيب بان المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين
والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه
وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه
اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط

فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير
من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج لم يكن الا الى بيت
المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله
تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل
الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم
فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي
ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور
ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح
انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء

حق والولي هو العارف بالله تع وصفاته حسب ما
يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور
امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة
فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل
على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن
بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك
وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب
ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان وبعد
ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما

كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته
المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان
صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم
فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما
نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان

بين يدي سلمان وابي الدرداء قصعة فسبحت وسمعا
تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف
وكما روي ان النبي عليه السلام قال بينا رجل يسوق
بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه قالت اني لم
اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان
الله بقرة تكلم وقال النبي عليه السلام آمنت بهذا وغير
ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله تعالى عنه
وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير
جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر
العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة
وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرره وكجريان

وكجريان ماء النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من
ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة
الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء
لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عليه السلام من غير النبي اشار
الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي
ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي
بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون
محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان
برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى
لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة

لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر
الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر
من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة
لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي عليه
السلام لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف
الولي وافضل البشر بعد نبينا عليه السلام والاحسن ان
يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس
بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ
لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض ذلك بعيسى
ولو اريد كل بشر تولد بعده لم يفد التفضيل على الصحا

الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل
بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عم
ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الذي صدق النبي عليه السلام
في النبوة من غير تلعثم اي من غير تمكث وتفكر وفي المعراج
بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في
القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي
عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم
ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها
ثم علي المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله
على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل

على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل
الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به
شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من
الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة
تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد
كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم
ثابتة اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث
يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رض وذلك لان الصحابة
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة
على خلافة ابي بكر رض فاجتمعوا على ذلك وبايعه علي
رض على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم يكن
الخلافة حقا لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رض
كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما
زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله
الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم
ان ابا بكر رض لما ايس من حيوته دعى عثمان واملى
عليه كتاب عهده لعمر رض فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر اخر عهده
من الدنيا واول عهده من العقبى اني استخلفت
عمر بن الخطاب فانه عدل فذلك ظني به وان جار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون

الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا

حتى مرت بعلي رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر

وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رض

وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد

الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص

ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا

بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه

وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان

فكان الخلافة في حقه اجماعا ثم استشهد وترك الامر

مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رض

والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل

افضل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات

والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في

الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل

السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص

في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين

فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها

ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة

ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رض على رأس

ثلثين سنة من وفات النبي عليه السلام فمعاوية ومن بعده

لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل

الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة

الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز
مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء
من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها
قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب
وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق
بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً
لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات
بعد وفات النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه
على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من
الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله

بقوله والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا
اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا
يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة
في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى
اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا
فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً

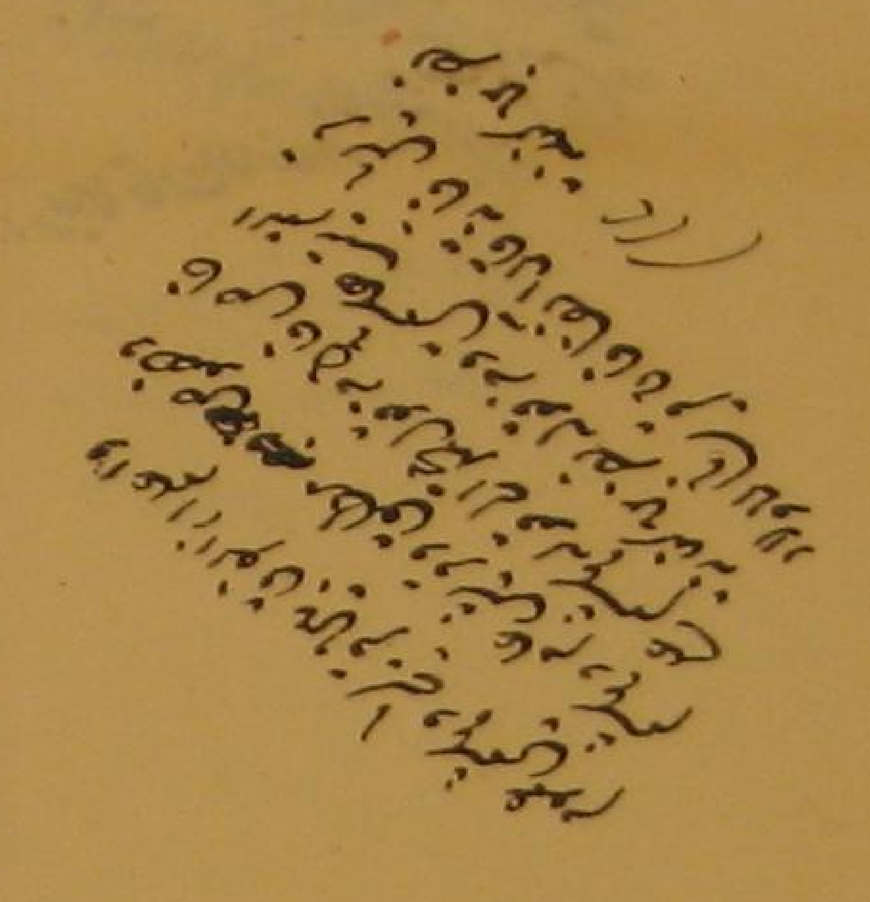
بكان او غيره فان انتظام امر العالم يحصل بذلك كما في عهد
الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امور الدنيا لكن
يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان
قيل فعلى ما ذكره من ان مدة الخلافة ثلثون سنة
يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا
قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام
اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة
من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة
الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر

فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه في
المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام
لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة
من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع
مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد
لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق
بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رض ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه
الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى

خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى ع‍م والخضر وغيرهم وانت خبير بان اختفاء
الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب
اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد
الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج
الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون
من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم

هاشم واولاد علي رض يعني يشترط ان يكون الامام
قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان
كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر محتجا به على الانصار
لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض
المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت
بالدلائل من خلافة ابي بكر رض وعمر وعثمان رض مع انهم لم
يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا
اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب
جد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن

غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
بن مدركة بن الياس ابن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان
العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي
لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب
بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد
العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي
العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل
على امامة ابي بكر رض مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط



الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما عدم الاشتراط فيكفي فيه
عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تع لا ينال عهدي
الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب
المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع
عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما
وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء
قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تع
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور العصمة
لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب

عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب
ولما كان مثاباً عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علماً وعملاً
وربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر
على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول
ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي
الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل
من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى
بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد
قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب
كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام

احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام
واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة
اي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على
المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في
اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والمجنون
والصبي قاصران على تدبير الامور والتصرف في مصالح
الجمهور سائساً اي مالكاً للتصرف في امور المسلمين بقوة
رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادراً بعلمه
وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام

وان استحق العزل

ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله والجور
اي الظلم على عباد الله تع لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة
ابتداء فبقاء اولى وعن الش في رح ان الامام ينعزل
بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة
ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه الله
لانه لا ينظر لنفسه وكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه
الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعي ان القاضي

ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في
انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة
بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة
انه لا يجوز قضاء القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ
اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوي قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ
قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة
لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف
الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل

عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة
خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة
الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة
خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا
وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال
جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان
للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات
من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي
من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان

وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول
فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم
الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد
والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة
حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل
السنة والجماعة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة
او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء
سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من
الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة
الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب
الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو

ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مدّ احدهم ولا نصيفه

ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث

ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا

من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي

ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى

الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى

في مناقب كل واحد من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي

والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله

تعالى عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات

والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن

فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف

كقذف عايشة رض والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل

عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على

معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج عن الامام

وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية

حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على

الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن

كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام

لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس

ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين

امر بقتل الحسين رض واتفقوا على جواز اللعن على من قتله

او امره او اجازه او رضي به والحق ان رضاء يزيد

بقتل الحسين رض والاستبشار بذلك واهانة اهل
بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها
آحادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله
عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة
المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام
ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي
في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن
بن عوف في الجنة وسعد ابي وقاص في الجنة وسعيد بن
زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا
نشهد بالجنة لفاطمة رض والحسن والحسين لما ورد
في الحديث ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان

ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة
لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين
ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على
الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب
لكنه بالخبر المشهور وهي جائزة وسئل علي بن ابي طالب
رض عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام
ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
ابو بكرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليها وللمقيم يوما وليلة اذا
تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت

سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا

قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني

فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف

الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت

فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو

من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك عن السنة

والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين

وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر

او زبيب في الماء فيجعل في الاناء من الخزف فيحدث فيه

لذع كما في الفقاع وكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما

كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد

قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا الخلاف ما اذا

اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما

ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة

الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف الخاتمة

مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام

وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما

نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من

النبي عليه السلام كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة

النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف

بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا

يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه

الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف
واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى قلبه واختار
الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهى ولا
يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط
عنه العبادات الظاهرة وتكون عباداته التفكر وهذا
كفر وضلال فانّ اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله مع انّ التكاليف فى حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف

عنها دليل قطعى كما فى الايات التى يشعر ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانّا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما
يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على
ما هو المتعارف والعدول عنها اى عن الظواهر الى
معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسمّوا الباطنية
لادعائهم انّ النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان
باطنة لا يعرفها الّا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة
بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال
والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه
به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان

النصوص تحمل على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارة
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان
ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي
دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر
الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله
فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة
كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد
علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على
الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه
الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد

الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل
قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني
وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما
وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة
فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن
استحل شرب النبيذ الى السكر كفر اما لو قال لحرام هذا
حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا
يكون الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل
النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابت في جميع

الاديان موافقةً للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد
اراد ان يحكم الله تعالى ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه
وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطي
امرأته الحايض يكفر وفي النوادر عن محمد انه لايكفر هو
الصحيح وفي استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح
ومن وصف الله تعالى بما لايليق به او سخر باسم من
اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده ووعيده
يكفر وكذا لو تمنى ان لايكون نبي من الانبياء على قصد
استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا
لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد

بالوسايد يكفرون جميعاً وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى او
عزم على ان يامره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من
زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا لو
صلى بغير قبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك
القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقادا والى
غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لاييأس
من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر
اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم
بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون
في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلي ~~[illegible]~~ كافرا مطيعا
كان او عاصيا لانه اما امن او آيس ومن قواعد اهل

السنة والجماعة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا
ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا
ييأس من ان يوفقه الله للتوبة والعمل الصالح وعلى
تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي
وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة
لزم ان يصير كافرا لانه آيس من رحمة الله تعالى ولاعتقاده
انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه
النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر
بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء
الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من
اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة

استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك
مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر لقوله عليه
السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل
الله تعالى على محمد عليه السلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم
الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم
من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه
الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم
اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل
الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه
وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق

المعجزة او الكرامة او ارشادا الى الاستدلال بالامارات
فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل
عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا
بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء
الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان
الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف
النفي وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة
القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان
اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد

موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس
مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما
ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا
في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات
نفع فيه لما كان له معنى وقال عليه السلام ما من ميت يصلي
عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا
شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله
ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر
بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد

البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان
العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار
في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات
ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله
عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم
ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من
عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة
في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب
لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب دعاء عن قلب غافل لاه

لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله وما دعاء الكافرين
الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه وان اقر به
فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في
الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب
محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن
ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين هذه
اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي
وقال الصدر الشهيد رحمه الله وبه يفتى وما اخبر به النبي عليه
السلام من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال
ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام

وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر
بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع
النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا
نذكرات الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر
ايات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى عليه السلام بن مريم ويأجوج ومأجوج
وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد
الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه
الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في
تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير

والسير والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية
والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي
لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في
ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة
الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل
او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل
احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني
ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد

غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي
معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان
المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداءً وانتهاءً
اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاءً فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في
الدليل حيث اقامه على وجه مستجمعاً لشرائطه واركانه
فاتيه بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل
على ان المجتهد قد يخطي فيه بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها
سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من

من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة
لان كلاً منهما قد اصاب الحكم حـ وفهمه الثاني الاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفي حديث
آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجراً واحداً وعن ابن مسعود
رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات الثالث ان
القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص
معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما يثبت بالنص واحد لا
غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة

نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة
والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه
الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة
ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على
عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة
فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عم
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك

ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود
للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان
يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية ان القصد
منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه
واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة
من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا
ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة
الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات

العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية ان شاغله يمنع من
اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال
مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة الى تفضيل الملائكة بوجوه الاول ان الملائكة
ارواح مجردة كاملة بالعقل مبرأة عن مبادي الشرور
والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى
والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن
ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك
على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان

ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب
ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث
انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان
ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان
بهم اقوى وبالتقديم اولى والرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال

لا يستنكف من هذا الام الوزير ثم لا قائل بالفضل
عيسى م وغيره من الانبيا والجواب ان النصارى
استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عباد الله
تع بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقد كان يبرء
الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى
من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح
ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال
اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
فالترقي في العلو انما هو في امر التجرد واظهار الاثار
القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية

على فضلية الملائكة

تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب
علي يد اضعف العباد محمد بن عبد الله
غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما
واليه في الدارين وقد وقع الفراغ
من تحريره في وقت الضحى في يوم
احد الرابع عشر من شوال
[illegible]

